Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia [1]

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Há quase trinta anos atrás, em 1955, quando, numa reunião como esta, nossa Associação elegia sua primeira diretoria, no mesmo ano e na Europa, numa pequena cidade da Normandia, o filósofo alemão Martin Heidegger se questionava sobre o SER da filosofia em sua conferência de abertura de um colóquio internacional. [2] A importância da reflexão heideggeriana estava no fato de exprimir — ao formular aquela questão — uma nova tendência de seu pensamento (que a história registraria como o segundo Heidegger) pautada no esmiuçamento da tradição e da linguagem, submetidas ambas a um infindável exercício hermenêutico.

Não é minha intenção tentar aqui igual exercício com relação à minha disciplina, a antropologia — empresa, aliás, demasiadamente grande para um etnólogo. Mas, a meu ver, a proposta heideggeriana bem que pode ser aceita, porém nos termos de uma etnologia moderna, ou antropologia social, vista básica, ainda que não exclusivamente, como uma disciplina interpretativa; ela própria possuidora de instrumentos que lhe permitam poder alcançar um grau de compreensão de si, estranhando-se a si própria, de modo a realizar aquele "espanto" de que fala o filósofo e que tão bem caracteriza o SER da filosofia; e que, de certa maneira, está

---

1 Conferência proferida na XIV Reunião Brasileira de Antropologia (Brasília, abril de 1984). O autor agradece às Professoras Alcida Rita Ramos e Mariza Gomes e Souza Peirano a oportunidade que ambas lhe deram para debater as principais idéias aqui esboçadas, isentando-as, todavia, de qualquer responsabilidade sobre o presente texto.

2 O título original da conferência é "Was ist das — die Philosophie?", pronunciada em agosto de 1955 em Cerizy-La-Salle, Normandia, tendo sido traduzida para o português por Ernildo Stein (1971/1979).

presente em toda boa etnologia em seu encontro com o *outro*. "O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior" — disse Heidegger naquela oportunidade. Soaria absurdo se substituíssemos, na frase, filosofia por antropologia? ou — em outras palavras —, não seria a boa etnografia função dessa mesma capacidade de espantar-se, menos talvez com o outro, mas certamente mais consigo mesmo, com esse "estranho" modo de conhecer que para nós se configura ser a antropologia? Conhecer o outro e conhecer-se não são, afinal de contas, para essa modalidade de antropologia, as faces de uma mesma moeda? o que é, afinal de contas, a antropologia?

Comecemos pelo nosso espanto diante do outro, absolutamente mais fácil de ocorrer (e de se compreender) na prática da pesquisa etnológica; espanto que não é difícil de entender quando o objeto é o outro, particularmente outras sociedades, outras culturas, diferentes da nossa; ou mesmo quando, por uma espécie de atitude metodológica, nos transformamos no outro — para usarmos uma expressão merleau-pontyana — e nos voltamos para o estudo de nossa própria sociedade: de resto, um desideratum, que, crescentemente, a antropologia atual busca realizar. Mas como — cabe perguntar — podemos nos espantar com nossa própria disciplina? Ao que parece, o nosso estranhamento diante do outro inibiu, historicamente, o nosso espanto frente à antropologia: produto, ela própria de nossa história, da história do saber ocidental e, de uma maneira toda especial, da cultura científica — melhor diria, cientificista — instaurada no Iluminismo e tão fortemente presente em nosso campo intelectual. O que esses últimos três séculos nos ensinaram sobre essa cultura cientificista e o que este século nos fala sobre a antropologia social, considerando que se a datarmos a partir de Durkheim, na tradição intelectualista ou racionalista européia continental, ou a partir de W. H. R. Rivers na tradição empirista, ela estaria prestes a completar um século! Debruçar-se sobre suas raízes — e sobre suas rupturas — é mais do que um exercício acadêmico. É procurar pensar, como antropólogos, os fundamentos de nossa disciplina, não raro mitificados no interior de nossas representações (por certo coletivas), sustentadoras de um ofício, muitas vezes, realizado tal como um rito profissional, no interior do qual livros, teses, artigos, comunicações e — por que não? — conferências como esta, constituem sua expressão máxima.

Mitos e ritos são categorias familiares ao antropólogo e, quem sabe, por elas podemos iniciar nosso exame da questão heideggeriana: o que é isto que chamamos de antropologia? Sem ironia e

sem me imaginar destituído de qualquer *bias* ou *parti pris*, gostaria de dar início à minha interpretação da antropologia social ou cultural pelo registro de meu primeiro espanto: por que nós, autores e atores do processo de constituição e desenvolvimento da disciplina (ou mesmo de sua transplantação para outras latitudes), tendemos a abdicar de pensá-la em seus fundamentos, i.e., como uma modalidade de conhecimento que é, para nos interrogarmos, quase que exclusivamente, sobre os modos de viver, de pensar e de conhecer de outros povos ou de diferentes setores da sociedade a que pertencemos? Se nós mesmos, enquanto antropólogos, membros de uma comunidade intelectual, constituimos uma sorte de "cultura", cujas origens não estão aqui, em nosso continente, mas em nossa formação profissional estão presentes, por que, então, não tomarmos essa "cultura" como objeto privilegiado de nossas indagações?

Se quisermos evitar uma longa e, neste momento, inviável regressão histórica às nossas origens, pelo menos, podemos tentar — aqui e agora — captar a essência das tradições que cultivamos (e, muitas vezes, cultuamos), inscrita nos paradigmas (quem sabe, nossos mitos) que conformam aquilo que se poderia chamar de "matriz disciplinar" da antropologia. A esta altura, vê-se que estou distinguindo *paradigma* de *matriz disciplinar*, ao contrário de Thomas Kuhn — esse excepcional historiador da ciência — que os considera sinônimos, fundindo-os num único conceito. Para mim, uma matriz disciplinar é a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, à condição de coexistirem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes. À diferença das ciências naturais, que os registra em sucessão — num processo contínuo de substituição —, na antropologia social, os vemos em plena simultaneidade, sem que o novo paradigma elimine o anterior pela via das "revoluções científicas", de que nos fala Kuhn, mas aceite a convivência, muitas vezes, num mesmo país, outras vezes, numa mesma instituição.

E é assim, com vistas a construir essa matriz disciplinar, que me socorrerei da técnica estrutural de constituição de campos semânticos — pelo menos, numa primeira etapa dessas considerações. Podemos partir, assim, da caracterização preliminar das duas tradições a que me referi: a *intelectualista* e a *empirista*, para, então, cruzá-las, uma a uma, com duas importantes perspectivas caracterizadas pela "categoria" *tempo* e presentes em ambas as tradições; uma perspectiva seria *atemporal*, pois, mesmo negando o tempo,

por ele se define, outra seria *temporal* ou histórica, no seu mais amplo sentido. Para facilitar, vamos designá-las, respectivamente, com os termos, já bastante consagrados entre nós, de sincronia e diacronia. Estas duas perspectivas — como todos sabem — são significativas porque englobam, em sua associação binária e antinômica, todos os paradigmas reais e possíveis inscritos na matriz.

Tradição / Tempo	INTELECTUALISTA	EMPIRISTA
SINCRONIA	"Escola Francesa de Sociologia". Paradigma racionalista e, em sua forma moderna, estruturalista. (1)	"Escola Britânica de Antropologia". Paradigma empiricista e estrutural-funcionalista. (2)
DIACRONIA	"Antropologia Interpretativa". Paradigma hermenêutico. (4)	"Escola Histórico-Cultural". Paradigma culturalista. (3)

Se o visualisarmos geometricamente, veremos que o espaço coberto pela matriz está construído e, por conseguinte, limitado, por duas retas traçadas a partir de um ponto comum, em ângulo reto, formando coordenadas cartesianas: a linha horizontal abrigaria as tradições intelectualista e empirista, escritas nesta ordem; a linha vertical conteria as perspectivas polarizadas no interior da "categoria" tempo (ou *crono,* se preferirem), sendo uma *sincrônica* (na medida em que neutraliza ou põe entre colchetes o tempo, reduzindo-o a zero) e outra *diacrônica* (onde o tempo, resgatado e determinador, conforma a perspectiva). O espaço, assim obtido, fica dividido em quatro domínios, estruturalmente determinados, e que podemos identificar — para efeito de uma primeira análise — através de números de 1 a 4 de uma série ordinária: (1) no primeiro domínio, teríamos a tradição intelectualista cruzada com a perspectiva

sincrônica, criando um lugar a ser ocupado pelo "paradigma racionalista" que, concretamente, tão bem a "Escola Francesa de Sociologia" exemplifica; (2) no segundo, a tradição empirista cruzada com a mesma perspectiva sincrônica, redundando no domínio do "paradigma empiricista", exemplarmente expresso na "Escola Britânica de Antropologia"; (3) no terceiro, continuando nessa mesma tradição empirista, mas cruzando-a com a perspectiva diacrônica, abrir-se-ia o domínio do "paradigma culturalista", na forma em que é atualizado pela "Escola Histórico-Cultural Norte-Americana"; e, finalmente, (4) retomando a tradição intelectualista e cruzando-a com a mesma perspectiva diacrônica, ter-se-ia o quarto domínio — o de um paradigma que apenas nestas últimas duas décadas começou a repercutir em nossa disciplina por influência de pensadores hermeneutas alemães e franceses, e que pode aqui ser identificado como "paradigma hermenêutico", gerador de uma espécie de "antropologia interpretativa", atualmente, às vésperas de sua consolidação em uns poucos centros universitários norte-americanos.

Para facilitar a realização desta minha etnografia, obviamente incompleta, das comunidades de pensamento antropológico escolhidas e que se localizam em países de centro — i.e., de centros irradiadores da disciplina, como França, Inglaterra e Estados Unidos —, procurarei alguns autores/atores que, por seu desempenho, tenham contribuído, decisivamente, para a adoção dos paradigmas apontados na matriz e, de certo modo, por ela previstos. A menção às "escolas antropológicas" já facilita essa identificação para mim e para os colegas que me ouvem, e que, embora possam discordar sobre um ou outro autor, possam, igualmente, concordar, pelo menos, com aquilo que estou chamando de "casos exemplares", como me parecem ser — como já se indicou — a "Escola Francesa", a "Britânica", a "Histórico-Cultural" e a "Interpretativa", esses dois últimos "casos" registrados, tipicamente, no ambiente norte-americano. Temos, então, segundo minha escolha, respectivamente, como principais atores na edificação dessas escolas, ou orientações da antropologia, Durkheim, Rivers, Boas e — como único autor vivo, o que já indica a juventude desta última orientação — Clifford Geertz. Essa juventude — é bom que se esclareça — é apenas de orientação na antropologia e não do paradigma hermenêutico que a sustenta, pois este remonta ao século XIX, a Dilthey, pelo menos, para não irmos mais longe ainda.

O trabalho de Durkheim e de seus colaboradores, como Lévy-Brühl, Henry Hubert e, sobretudo, Marcel Mauss, para destacar

aqueles que considero os principais, resultou na criação de uma, indiscutivelmente, nova disciplina. Com o nome de sociologia, era a antropologia social que também nascia, particularmente, se considerarmos o segundo Durkheim, o autor das *Formas Elementares da Vida Religiosa,* e, certamente, a obra de Mauss. Herdeiros da tradição intelectualista franco-germânica, souberam encontrar um espaço próprio de indagação e sobre ele constituíram uma nova disciplina que não se confundisse, nem com a filosofia, nem com a psicologia e, certamente, diferente da história, enquanto abstraem o *tempo* do campo de suas preocupações — se me permitem rememorar coisas mais do que sabidas. A partir de uma crítica sistemática às categorias do entendimento kantianas — conduzidas, brilhantemente, por Durkheim — desvencilhavam-se da carga filosófica (presente, tão fortemente, na formação intelectual de todos eles) e instituíam uma perspectiva alimentada pelo método comparativo e voltada para o conhecimento de outras sociedades e as "categorias de entendimento", ou "representações coletivas", de que eram portadoras. Simultaneamente, tendo por base a própria noção de representação coletiva, exorcizavam a psicologia, como tão bem o mesmo Durkheim, ainda antes de terminar o século XIX, o fazia em seu "Representações individuais e representações coletivas" (1898). Aberto o espaço para a antropologia, restava-lhes construí-la, valendo-se, para tanto, de suas próprias categorias, inseridas, elas mesmas, no campo intelectual do racionalismo francês. Tentei mostrar isso num artigo escrito há três anos atrás e publicado em nosso *Anuário Antropológico* (1981); por isso, não aduzirei aqui mais nenhum outro argumento, senão uma única observação sobre o paradigma racionalista e sua presença na "Escola Francesa de Sociologia". Trata-se do privilegiamento da consciência — e de uma consciência racional — na interioridade mesma dos fenômenos sociológicos; claros sintomas desse privilégio da razão podemos encontrar na pesada crítica que a noção de "mentalidade pré-lógica", cunhada por Lévy-Brühl, receberia no âmbito da própria "Escola"; e, já em nossos dias, como um desdobramento desse mesmo racionalismo na obra de um Lévi-Strauss, temos o seu "selvagem cerebral", como assim é visto (e criticado) por Geertz (1975), esse Homem criado pelo estruturalismo. Um Homem — digo eu — dissociado de qualquer historicidade, onde não é difícil deixar de reconhecer a presença de um filósofo como Hamelin — colega de Durkheim e, talvez, a melhor expressão do racionalismo francês — com suas teses sobre a "representação".

Tanto quanto me parecem óbvias as intenções programáticas de Durkheim, não me parecem ter sido outras as intenções de W. H. R. Rivers, ao buscar implantar a antropologia social na Inglaterra. Começando por uma crítica ao evolucionismo de Tylor e de Frazer, e importando o difusionismo alemão — através do qual acreditava estar privilegiando a pesquisa empírica e de campo —, Rivers estabeleceu os alvos e o estilo de uma antropologia comprometida com o estudo *in loco* dos povos aborígenes e apoiada, amplamente, no método comparativo. O próprio foco na organização social e, particularmente, no sistema de parentesco, encontrou em Rivers o seu mais aplicado pesquisador, em que pesem os trabalhos anteriores de Morgan. Com Rivers, o parentesco se converteu no nódulo da antropologia social, responsável pelas teorias mais sofisticadas produzidas posteriormente, no período de consolidação da disciplina, em sua vertente britânica e empirista, entre a Primeira e a Segunda Grande Guerra. Os nomes de Radcliffe-Brown e de Malinowski, juntamente com seus discípulos mais eminentes, ocupam lugar de destaque nessa consolidação, quer como autores, quer como atores da cena (de política científica, naturalmente), que sempre envolve o campo institucional de qualquer disciplina e em qualquer país.

Mais do que na "Escola Francesa", na britânica o *tempo* é colocado entre parênteses e, pela voz de Radcliffe-Brown, é expulso do horizonte da disciplina em nome da defesa do conhecimento *objetivo* ameaçado pela "história especulativa". Junto com a história e, por motivos ainda mais fortes — à proporção em que o pensamento durkheimiano se fazia presente e o psicologismo de Rivers se diluía —, expulsava-se o indivíduo como objeto de investigação. Ironicamente, a antropologia social que viria a se consolidar, acabaria por renegar o psicologismo de seu criador, psicólogo experimental de inegável mérito. Nesse sentido, Rivers é, simultaneamente, pioneiro do pensar antropológico em seu país e uma figura de transição, uma vez que em seu próprio itinerário intelectual todas as questões estão postas, se bem que venham a ser resolvidas somente por seus sucessores.

Reduzido a zero na obsessão sincrônica do estrutural-funcionalismo britânico, o *tempo* — mais do que em sua expressão histórica — é restaurado na "Escola boasiana", surgida nos Estados Unidos, em fins do século XIX e princípios do século XX. Juntamente com o *tempo*, Boas e seus alunos — dentre eles destaco Kroeber — recuperam a noção de cultura desprezada pelo próprio Rivers e renegada por Radcliffe-Brown. O culturalismo incipiente de Tylor vai

encontrar seus próprios intérpretes nos antropólogos culturais norte-americanos que, por sua vez, reintroduzem a história no horizonte da antropologia e o interesse pelo indivíduo, este último visto em suas relações com a cultura, através da obra de uma Benedict, Margareth Mead, Kluckhohn, Sapir, entre outros, todos descendentes diretos de Boas. Mas, é a história, e com ela o *tempo,* que vai reencontrar na "Escola Histórico-Cultural Norte-americana" o palco de sua realização, porém, numa modalidade diferente daquela que marcou as teorias evolucionistas do passado: as grandes teorizações sobre o desenvolvimento e o progresso da humanidade. A história, agora, menos do que se propor a estabelecer grandes seqüências de eventos culturais, passa a se propor a estudar "a dinâmica das mudanças que podem ser observadas pelo pesquisador" (Boas, 1955: 285), e não, meramente, inferidas pela via da reconstrução especulativa. Mas, vale notar aqui, que, mesmo essa história, voltada para entender processos de mudança, é apreendida em sua exterioridade; a saber, procura-se nela a objetividade dos fatos sócio-culturais. É o tempo do objeto cognoscível — que passa, se transfigura, muitas vezes, desaparece — enquanto o sujeito cognoscente permanece estático, mudo, intocável por uma realidade que se movimenta ao seu redor. O que significa que a temporalidade do outro nada tem a ver com a do antropólogo observador, neutro, ou, melhor diria, neutralizado por uma simples questão de método.

A interiorização do *tempo* somente vai ocorrer no pensamento hermenêutico, forjado pelas filosofias de um Dilthey ou um Ricoeur, de um Heidegger ou um Gadamer, e apropriado pela antropologia, inicialmente por Geertz, e exercitado agora por um grupo de antropólogos de gerações mais jovens. É conhecido entre nós o seu livro *A Interpretação das Culturas,* publicado em 1973 e traduzido para o português em 1978,[3] no qual Geertz divulga um elenco de quinze ensaios escritos entre fins dos anos 50 e começos dos 70, oferecendo-nos uma primeira proposta de uma "antropologia interpretativa". A essa notável seleção de ensaios — que mereceu o "Prêmio Sorokin" concedido pela *American Sociological Association* —, seguiu-se a publicação, no ano passado, de uma segunda seleção de ensaios produzidos entre 1974 e 1982, intitulado *Local Knowledge* que, espero, venha a ser logo traduzido para o leitor brasileiro, e cujo título, "Conhecimento local" ou "Localizado", já indica uma direta

---

[3] Na edição brasileira não foram incluídos seis dos quinze ensaios da coletânea original, quer na sua edição norte-americana (1973), quer inglesa (1975).

defesa da contextualização do conhecimento. Um dos ensaios desse livro eu gostaria de destacar, por sua estreita relação com os meus mais recentes interesses de pesquisa: trata-se do ensaio "The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought" (ou "Como pensamos atualmente: por uma Etnografia do Pensamento Moderno"). Nele, Geertz mostra, primeiramente — e para um auditório da "Academia Americana de Artes e Ciências" —, que "a etnografia (...), é uma tentativa, não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa" (:154); e que, desse objetivo, não escapamos, nem mesmo nós, antropólogos: "Agora — diz ele — somos todos nativos" (:151). Mas, é somente nos três ensaios finais do livro, dedicados ao tema "a vida da mente", que o programa de Geertz para a antropologia — como ele mesmo anuncia na Introdução — de ver os pensamentos como *"choses sociales"* (citado em francês pelo autor), é, empiricamente, levado a efeito. Porém, sendo o pensamento uma "coisa social", nem por isso deve ser visualizado à maneira durkheimiana, a saber, como algo exterior ao antropólogo; antes, pela via da interpretação, essa "coisa social" é transcrita — se assim posso me exprimir — no horizonte do sujeito cognoscente: nas palavras de Geertz, é "traduzida"; a rigor, o estudo comparativo, apanágio de toda a antropologia, não é senão — para Geertz — uma "tradução cultural", ou melhor, *"cultural translation"*, forma inglesa que melhor expressa, por sua etimologia latina explícita, o termo *"translationem"*, ou mesmo, "transferre", a transferência de sentido que se quer realizar.

E é aqui — se minha própria interpretação do paradigma hermenêutico for correta — que podemos entender o processo de transformação do tempo, enquanto categoria, em sua passagem da tradição empirista à tradição intelectualista. O que chamei, há pouco, de interiorização do *tempo* não significa outra coisa que a admissão tácita, pelo pesquisador hermeneuta, de que a sua posição histórica jamais é anulada; ao contrário, ela é resgatada como condição do conhecimento. Conhecimento que, abdicando de toda objetividade positivista, realiza-se no próprio ato de "tradução". É a "fusão de horizontes" de que fala a filosofia hermenêutica de um Gadamer ou de um Ricoeur. Indica a transformação da história exteriorizada e objetivada em historicidade, viva e vivenciada nas consciências dos homens e, por certo, do antropólogo. A fusão de horizontes implica que, na penetração do horizonte do outro, não abdicamos de nosso próprio horizonte. Assumimos nossos preconceitos. Escreve Ricoeur: "Deste

conceito insuperável de fusão de horizontes, a teoria do preconceito recebe sua característica mais própria: o preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo em sua abertura para o distante. Desta relação entre o eu e o outro, o conceito de preconceito recebe seu último toque dialético: é na medida em que eu me transporto no outro, que levo meu horizonte presente, com meus preconceitos. É somente nesta tensão entre o outro e eu mesmo, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor que o preconceito se torna operante, constitutivo da historicidade" (1973:38).

Este último paradigma, gerador de um certo interpretativismo antropológico, não estaria nos levando para os limites da ciência com a filosofia? Ou, melhor, do cientificismo ao humanismo? Ou, ainda, nos deslocando — enquanto antropólogos — da explicação causal ou funcional-estrutural para a compreensão de sentido, como já sugeriu meu antigo mestre, Gilles-Gaston Granger, na conclusão de seu primoroso ensaio sobre a *Filosofia do Estilo* (1968)? Se seguirmos a numeração de 1 a 4 dos paradigmas constantes da matriz, verificaremos que, historicamente, passamos de uma concepção de ciência marcada por uma visão racionalista do conhecimento, ciosa de estabelecer seus limites com a filosofia, para um segundo paradigma, igualmente cioso de diferenciar-se da metafísica — tal como a especulação filosófica e histórica era, assim, estigmatizada no interior da tradição empirista. A passagem entre esse segundo e o terceiro paradigma, ambos — como se viu — imersos na mesma tradição, representou a recuperação da história, encontradiça nos primórdios da disciplina (com Tylor ou Morgan, entre outros, todos membros de uma única ancestralidade). Com a recuperação dessa história, deu-se o ressurgimento do *tempo* como uma categoria estratégica na conformação da disciplina; não obstante, o ideal científico, robustecido pela tradição empirista, e pelo prestígio crescente das ciências físicas e naturais, "naturaliza" o *tempo* e, com ele, a história e a cultura. Somente com este último paradigma, o hermenêutico, por meio do qual a antropologia, interiorizando o *tempo*, exorcisa a objetividade, é que a vemos reconciliar-se com um pensamento não comprometido com o ideário científico ou "cientificista". Visualizando-se a matriz, não é difícil perceber o movimento circular que a nossa disciplina parece ter feito em sua própria história — num processo contínuo de ultrapassagem, ou de *dépassement* progressivo.

Entretanto, para concluir, não se pense que, a exemplo das ciências físicas e exatas — como ensina Thomas Kuhn —, os pa-

radigmas se sucedem mercê de "revoluções científicas", numa superação contínua na história da ciência, como já adverti no início desta conferência. Nas ciências humanas e, particularmente, na antropologia, os paradigmas sobrevivem, vivendo uma espécie de simultaneidade, onde todos *valem* à sua maneira (própria de conhecer), à condição de não se desconhecerem uns aos outros, vivenciando uma tensão da qual — a meu ver — nenhum dentre nós pode se furtar de levar em conta na atualização competente de sua disciplina e de seu ensino. Não se tratou aqui, portanto, de avaliar a antropologia, buscando identificar "o vivo e o morto" na teoria antropológica. Limitamo-nos a esse exercício de compreensão — que, espero, possa merecer dos colegas o interesse e o estímulo, onde incluo as críticas —, para que essa ordem de estudos possa se aperfeiçoar entre nós. E, se minha interpretação trouxer a inteligibilidade que desejo sobre o SER da antropologia, visto aqui, a um só tempo, como *estrutural* e *histórico*, como não ficarmos perplexos com certas "interpretações" (que aqui uso entre aspas) que a tornam uma disciplina — por certo, "nacionalizada" — que ignora sua própria história, cujas raízes estão fora do território brasileiro? Se ainda posso considerar adequadas as considerações que fiz sobre o SER da antropologia, gostaria de dizer que o toque enraizador da disciplina em nossa realidade de país de terceiro mundo, está, por certo, numa questão de estilo (no sentido de Granger), como a "individuação" de uma forma de saber que não poderá ser outra coisa que o resultado de *nossa* leitura, por certo, diligente, de uma matriz disciplinar viva e tensa. Mesmo porque, muitos dos mais celebrados antropólogos de ontem e de hoje não se filiam, de maneira nítida, a nenhum dos paradigmas, pois vivem, eles próprios, a enriquecedora tensão. Malinowski e Evans-Pritchard foram dois deles; Leach, Schneider, Godelier e Louis Dumont são outros, que transitam, consciente e criticamente, entre os paradigmas, entre as "Escolas". Por outro lado, há outras "escolas" — melhor diria, abordagens, como a que se chama costumeiramente de "antropologia marxista" — que não se enraíza, com exclusividade, em nenhum dos paradigmas mencionados; contudo, é razoável admitir que a antropologia que se faz hoje sob a égide do marxismo fecundo e enriquecedor seja o produto da tensão entre a tradição empirista e a intelectualista, particularmente, entre uma sorte de "materialismo evolutivo" (concernente ao terceiro paradigma) e de um "criticismo dialético" (referente ao quarto), se tomarmos em conta, relativamente a este último paradigma, o fenomenologismo hegeliano do

jovem Marx. Porém, há de se cuidar, não apenas de certas distorções que se observam em determinadas abordagens — como o "economicismo" que, algumas vezes, habita a antropologia de inspiração marxista —, mas, especialmente, naquilo que eu gostaria de chamar de "desenvolvimento perverso" dos paradigmas: falo de seus modismos com os quais devemos nos acautelar. No passado não muito distante, surgiram o hiper-racionalismo e o estruturalismo que, ao lado do funcionalismo exacerbado, eliminaram a própria história, o *tempo*, da história da disciplina; e, com o culturalismo, igualmente exacerbado, quase que a disciplina foi levada a um descrédito tal que se precisou disciplinar-la por meio de teorias, logo fadadas à obsolescência, como o "materialismo cultural" ou a "etnociência", germinadas no solo norte-americano: o primeiro, profundamente anti-dialético, em nome de um ecologismo desenfreado; o segundo, embaraçado nas malhas de um formalismo improdutivo. Atentos deveremos estar, portanto, para o eventual surgimento de novos *ismos*, como um certo "interpretativismo", já se esboçando em nosso quarto paradigma. Tais *ismos* são os nossos mitos! Acredito que será somente pela via da reflexão crítica e da pesquisa séria que esse desenvolvimento perverso e mitificador poderá — e deverá — ser evitado. A antropologia no Brasil já é suficientemente madura para derrogar essa ameaça e assumir esse "espanto" sobre si mesma, sobre seu próprio SER, uma interrogação permanente a alimentar o exercício de nosso ofício; ofício que não seja apenas um ritual profissional consagrado à eternização da academia ou à legitimação da intervenção, estatal ou particular, naquelas parcelas da humanidade que, ao se entregarem à nossa curiosidade e às nossas impertinentes indagações, constituíram a nossa disciplina. A elas rendemos — neste instante — a nossa gratidão e a elas prestamos a única homenagem que talvez desejariam: o compromisso de nossa solidariedade e o nosso devotamento à defesa de seus direitos. Talvez esteja aqui, neste modo político de conhecermos o outro e de nos conhecermos a nós mesmos, o estilo da antropologia que fazemos no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

BOAS, Franz. "The Methods of Ethnology". In *Race, Language & Culture.* Nova Iorque: MacMillan, 1955.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As "Categorias do Entendimento" na Formação da Antropologia. *Anuário Antropológico/81.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UFC: 125-46, 1983.

GEERTZ, Clifford. "The Cerebral Savage; On the Work of Claude Lévi-Strauss". In *The Interpretation of Cultures*. Londres: Hutchinson, 1975.

————. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

————. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nova Iorque: Basic Books, 1982.

GRANGER, Gilles-Gaston. *Essai d'une Philosophie du Style*. Paris: Librairie Armand Colin, 1968. (Traduzido como *Filosofia do Estilo* pela Editora Perspectiva).

RICOEUR, Paul. "Herméneutique et Critique des Ideologies". In *Démythisation et Idéologie*. Paris: Aubier, 1973.